Kard. Joseph RATZINGER

DIALOG RELIGII ORAZ RELACJA CHRZEŚCIJAŃSTWA DO JUDAIZMU

Przepowiadanie musi stać się dialogiczne. Nie głosi się drugiemu czegoś całkowicie mu nieznanego, lecz odsłania się ukrytą głębię tego, czego w swojej wierze już dotknął. I odwrotnie, przepowiadający jest nie tylko dającym, lecz również obdarzanym.

Wkrótce po zdobyciu Konstantynopola przez Turków w roku 1493 kardynał Mikołaj z Kuzy napisał książkę, której intrygujący tytuł brzmiał: *De pace fidei.* Rozpadające się imperium pogrążone było w sporach religijnych: sam Kuzańczyk brał udział w ostatecznie nieudanej próbie zjednoczenia Kościoła wschodniego i zachodniego, a w polu widzenia zachodniego chrześcijaństwa pojawił się ponownie islam. Wydarzenia tego czasu utwierdziły Mikołaja z Kuzy w przekonaniu, że pokój religijny i pokój światowy są ze sobą ściśle związane. Na ten stan rzeczy próbował on odpowiedzieć poprzez swego rodzaju utopię, która miała być oczywiście bardzo konkretnym przyczynkiem do wprowadzenia pokoju: „Ponieważ zgorszenie z powodu wielości religii na ziemi staje się nie do zniesienia, Chrystus jako sędzia świata zwołuje niebieski sobór"[1], „na którym Boski Logos doprowadzi siedemnastu przedstawicieli różnych narodów i religii do przekonania, że religijne aspiracje ich wszystkich mogą być zrealizowane w Kościele reprezentowanym przez Piotra"[2].

U podstaw wszystkich nauk mądrościowych – mówi Chrystus – „nie znajdujecie za każdym razem innej wiary, lecz zawsze jedną i tę samą". „Bóg jako Stwórca jest trójosobowy i jedyny; jako Nieskończony nie jest ani trójosobowy, ani jedyny, ani nie jest niczym z tego, co może być powiedziane. Bowiem imiona, które przypisujemy Bogu, pochodzą od stworzeń, podczas gdy On sam jest niewysłowiony i znajduje się ponad wszystkim, co może zostać powiedziane"[3].

---

[1] H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963, s. 10.

[2] R. Haust, *Nikolaus v. Kues*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII^2, szpalty 988-991, cytat ze szpalty 990.

[3] Urs von Balthasar, dz. cyt., s. 10n.

OD EKUMENIZMU CHRZEŚCIJAŃSKIEGO DO DIALOGU RELIGII

Ów wymyślony niebieski sobór zszedł jednak na ziemię i z konieczności – jako że głos Logosu można usłyszeć tylko niewyraźnie – okazał się o wiele bardziej skomplikowany. W XIX wieku ruch ekumeniczny rozwijał się powoli – najpierw za sprawą misjonarskiego doświadczenia kościołów protestanckich, które w istniejącym podziale na wiele wyznań dostrzegły istotną przeszkodę dla swego świadectwa wobec świata pogańskiego i w ten sposób doszły do przekonania, że jedność Kościoła jest niezbędnym warunkiem misji. W tym sensie ekumenizm był pierwotnie fenomenem przynależącym do świata protestanckiego, fenomenem, który narodził się z wyjścia poza granice chrześcijaństwa[4]. Próba głoszenia uniwersalnego roszczenia chrześcijaństwa wymagała, aby jego przedstawiciele nie zaprzeczali sobie wzajemnie i nie reprezentowali różnych jego odłamów, których charakterystyczne cechy i wzajemne przeciwieństwa zakorzenione są wyłącznie w dziejach świata zachodniego. Następnie ruch ekumeniczny rozszerzył się na całe chrześcijaństwo. Najpierw przystąpił do niego – początkowo ostrożnie – Kościół prawosławny. Zbliżenie Kościoła katolickiego do ruchu ekumenicznego rozpoczęło się od pojedynczych grup działających w krajach, które najbardziej cierpiały z powodu rozbicia Kościoła; ostatecznie Sobór Watykański II otworzył szeroko drzwi Kościoła na poszukiwanie jedności wszystkich chrześcijan.

Spotkanie ze światem niechrześcijańskim początkowo było jedynie katalizatorem poszukiwania jedności wśród chrześcijan. Z czasem zaczęto jednak dostrzegać religijną swoistość innych światowych religii. Ewangelii nie przepowiadano przecież ludziom nie mającym żadnej religii i nie znającym Boga. Mówiono przecież do ludzi, którzy mieli głębokie przekonania religijne, kształtujące ich życie w najdrobniejszych szczegółach, tak że ich pobożność musiała zawstydzać chrześcijan, których wiara niejednokrotnie nieco już spowszedniała. Przedstawicieli innych religii nie można już zatem było nazywać po prostu poganami lub – przez zaprzeczenie – niechrześcijanami. Należało poznać ich religię. Trzeba było również zapytać: czy wolno tak po prostu zniszczyć ich religijny świat, czy też nie można (i czy nie należy) zrozumieć ich od wewnątrz i włączyć ich dziedzictwo do chrześcijaństwa?

W ten sposób chrześcijański ruch ekumeniczny objął powoli także dialog między religiami[5]. Dialog ten nie chce oczywiście iść tą samą drogą, którą poszły badania historii religii w XIX i na początku XX wieku. Przyjęły one liberalno-racjonalistyczny punkt widzenia, stawiając się rzekomo poza i ponad

---

[4] Zob. R. Rouse, St. Ch. Neill, *Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517-1948*, t. 1-2, Göttingen 1957-1958; *Handbuch der Ökumenik*, t. 2, red. H. J. Urban, H. Wagner, Paderborn 1986.

[5] Zob. K. Reiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmaweschsel in der ökumenischen Bewegung?*, München 1989.

religiami i oceniając poszczególne religie z pewnością oświeconego rozumu. Dzisiaj panuje raczej przekonanie, że taki punkt widzenia nie istnieje. Aby zrozumieć daną religię, trzeba jej doświadczyć od wewnątrz i tylko takie doświadczenie, które z konieczności jest partykularne i historycznie uwarunkowane, może prowadzić do wzajemnego zrozumienia, a dzięki temu do pogłębienia i oczyszczenia religii.

PYTANIE O JEDNOŚĆ W WIELOŚCI

Chociaż z przytoczonych powyżej racji staliśmy się ostrożni w formułowaniu definitywnych sądów, to pytanie o jedność w wielości pozostaje nadal naglące. Problem dialogu między religiami pojawia się dziś w kontekście świata, który z jednej strony jest coraz ściślej wewnętrznie powiązany, coraz bardziej staje się wspólną przestrzenią ludzkich dziejów, ale z drugiej strony jest wstrząsany wojnami, naznaczony rosnącym napięciem między ludźmi biednymi i bogatymi, a także zagrożony z powodu nadużywania przez człowieka technicznych możliwości panowania nad ziemią. Zagrożenia te doprowadziły do powstania nowego kanonu wartości moralnych, przedstawiającego istotne moralne zadanie ludzkości w formie triady: pokój – sprawiedliwość – ochrona środowiska. Religia i moralność nie są tutaj tożsame, są jednak ze sobą nierozłącznie związane.

Oczywiste jest zatem to, że w momencie, w którym ludzkość ma możliwość zniszczenia siebie i swojej planety, na religiach ciąży wspólna odpowiedzialność za przezwyciężenie tego zagrożenia. W szczególny sposób sprawdzają się one w konfrontacji ze wspomnianym kanonem wartości, który coraz bardziej jawi się jako ich wspólne zadanię i jako formuła ich jedności. Hans Küng wyraził ją w imieniu wielu innych: „Nie ma pokoju na ziemi bez pokoju między religiami", uznając tym samym dążenie do pokoju religijnego, do jedności religii, za obowiązek wszystkich wspólnot religijnych[6].

Pojawiają się jednak pytania: Jak zrealizować ten postulat? Jak możliwe jest spotkanie różnych religii, których wzajemne przeciwieństwa ponownie przybierają dzisiaj gwałtowne formy? Jaki rodzaj jedności jest tu możliwy? Czy istnieje kryterium, które pozwoliłoby przynajmniej jej poszukiwać? Kiedy pośród olbrzymiej różnorodności religii próbujemy wskazać na pokrewieństwa, najpierw możemy wyróżnić religie szczepowe i religie uniwersalne, przy czym okazuje się, że również religie szczepowe charakteryzują się wspólnymi podstawowymi wzorami, które w różny sposób spotykają się z wielkimi tendencjami religii uniwersalnych. W tym sensie między tymi dwoma obszarami istnieje

[6] Na temat problematyki „ethosu światowego", który Küng postuluje w tym kontekście, zob. R. S p a e m a n n, *Weltethos als „Projekt"*, „Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken", z. 570-571, s. 893-904.

wspólna przestrzeń. Uprawnia to nas do tego, aby rozpatrując kwestię jedności religii, skoncentrować się najpierw na religiach uniwersalnych. Biorąc pod uwagę obecny stan wiedzy możemy wśród nich wyróżnić dwa podstawowe typy, które J. A. Cuttat próbuje scharakteryzować poprzez pojęcia „wewnętrzności i transcendencji"[7]. W tym miejscu jednak – oczywiście nieco upraszczając – chciałbym określić je jako typ religii teistyczny i mistyczny. Jeśli diagnoza ta jest trafna, to przed dialogiem międzyreligijnym otwierają się dwie drogi: można próbować podporządkować typ religijny typowi mistycznemu, uznając ten ostatni za bardziej ogólny, obejmujący również dziedzictwo teistyczne; można też próbować iść drogą przeciwną.

Dzisiaj pojawiła się jeszcze trzecia możliwość, którą chciałbym określić jako pragmatyczną: wszystkie religie powinny porzucić nie kończący się spór o prawdę i za swoją prawdziwą istotę, za swój właściwy cel uznać ortopraksję, której droga wydaje się jasno określona przez wyzwania współczesności. Ortopraksja może ostatecznie polegać tylko na służbie pokojowi, sprawiedliwości i ochronie środowiska. W ten sposób religie mogłyby zachować swoje formuły, formy i ryty, ale ich celem byłaby właściwa praxis: „Poznacie ich po ich owocach". Wszyscy mogliby zatem pozostać przy swoich zwyczajach, jakikolwiek spór byłby zbędny, a mimo to wszyscy staliby się jednością w sposób pozostający w zgodzie z wyzwaniami czasu.

WIELKOŚĆ I OGRANICZENIA RELIGII MISTYCZNYCH

Poniżej chciałbym krótko przeanalizować trzy wymienione drogi, a przy omawianiu drogi teistycznej zatrzymać się zwłaszcza przy kwestii relacji między monoteizmem chrześcijańskim i judaistycznym. Z racji ograniczonych ram tego przyczynku problem trzeciej wielkiej postaci religii monoteistycznej – islamu – musi zostać pominięty. W czasie, w którym nauczyliśmy się wątpić w poznawalność Transcendencji, a ponadto obawiamy się potencjalnej nietolerancji płynącej z roszczenia do prawdy, wydaje się, że przyszłość może należeć wyłącznie do religii mistycznej. Wydaje się, że dopiero ona traktuje poważnie zakaz tworzenia obrazów Boga; na przykład R. Pannikar twierdzi, że odwoływanie się Izraela do Boga osobowego, znanego z imienia, jest ostatecznie postacią ikonolatrii[8].

Ściśle apofatyczna teologia religii mistycznej nie wnosi natomiast żadnych roszczeń poznawczych w odniesieniu do tego, co boskie; religia nie jest tu

[7] Zob. J. A. Cuttat, *Expérience et spiritualité orientale*, w: *La mystique et les mystiques*, Paris 1965; tenże, *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956. Na temat kwestii dialogu między religiami zob.: H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen*, Paderborn 1996; O. Lacombe, *L'élan spirituel de l'hindouisme*, Paris 1986.

[8] Zob. R. Pannikar, *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona 1989.

określona treściowo i dlatego nie jest również określona instytucjonalnie. Jest ona ograniczona wyłącznie do doświadczenia mistycznego, co z góry wyklucza też możliwość wejścia w konflikt z rozumem naukowym. New Age jest w pewnym sensie proklamacją epoki religii mistycznej, która jest racjonalna przez to, że nie wnosi żadnych roszczeń poznawczych, a zatem z istoty jest tolerancyjna, a zarazem gwarantuje człowiekowi rozszerzenie horyzontu, którego potrzebuje on, aby móc żyć i uporać się ze skończonością.

Jeśli tak miałaby wyglądać właściwa droga, to ekumenizm jako uniwersalne porozumienie powinien polegać na zdystansowaniu się w stosunku do pozytywnych, to znaczy wnoszących roszczenie do prawdziwości, zdań i na czysto funkcjonalnym potraktowaniu struktur sakralnych. Nie wymaga to wcale całkowitego odrzucenia istniejących dotąd teistycznych postaci religii. Wydaje się raczej, że coraz bardziej umacnia się przekonanie, że oba sposoby patrzenia na to, co boskie, są możliwe do pogodzenia i ostatecznie równoważne. W gruncie rzeczy nie chodziłoby o to, czy Boga rozumiemy osobowo czy nieosobowo. Przemawiający Bóg i milcząca głębia bytu miałyby być ostatecznie tylko dwoma różnymi sposobami myślenia o tym, co jako niewyrażalne znajduje się poza wszelkimi pojęciami. Centralny imperatyw Izraela: „Słuchaj Izraelu, twój Bóg jest Bogiem żyjącym", który jako taki pozostaje konstytutywny również dla chrześcijaństwa i dla islamu, traci swoją siłę. To, czy poddajemy się przemawiającemu Bogu, czy też zanurzamy się w milczącą głębię bytu, jest ostatecznie nieistotne. Oddanie czci, której żąda Bóg Izraela, i opróżnienie świadomości, która zapomina o swoim podmiocie i rozpływa się w nieskończoności, można wówczas potraktować jako warianty tej samej postawy wobec tego, co nieskończone.

Wydaje się zatem, że w ten sposób znajdujemy najlepsze rozwiązanie: tradycyjne formy mogą pozostać, ale uznają one zarazem relatywność wszystkich zewnętrznych postaci i jednoczą się w poszukiwaniu głębi bytu, w uwewnętrznieniu, które pozostawia za sobą również własne ja, prowadząc do dającego pocieszenie dotknięcia tego, co niewysłowione, co z kolei umacnia nas w naszym codziennym życiu.

Mówi się tu bez wątpienia o rzeczach, które mogą przyczynić się do pogłębienia religii teistycznych; nie były one zresztą nigdy całkowicie pozbawione nurtu mistycznego i teologii apofatycznej[9]. Zawsze nauczano, że słowa są tylko dalekim odbiciem niewysłowionego, i że jest ono bardziej niepodobne niż podobne do tego, co możemy sobie wyobrazić i co możemy pomyśleć[10]. Stąd też oddawanie czci jest zawsze związane z uwewnętrznieniem, a uwewnętrznienie

---

[9] Zob. L. B o u y e r, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris 1986.

[10] IV Sobór Laterański stwierdza: „quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notata", H. D e n z i n g e r, A. S c h ö n m e t z e r, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Br. 1976, nr 806.

z przekraczaniem siebie. Nie można jednak utożsamiać obu tych dróg, redukując je ostatecznie do drogi mistycznej. Wówczas bowiem świat zmysłowy całkowicie traci swoją relację do Boga. Nie można się już wtedy posługiwać pojęciem stworzenia. Kosmos, który nie jest już stworzeniem, nie ma nic wspólnego z Bogiem.

To samo odnosi się z konieczności do historii. Bóg nie jest już obecny w świecie: jest on w dosłownym sensie bez-bożny. Religia nie może już tworzyć wspólnoty myślenia i działania. Staje się ona niejako indywidualną terapią: zbawienie znajduje się poza światem, religia nie dostarcza żadnych wskazówek do działania w świecie, a jedynie siły, którą możemy otrzymać za sprawą regularnego wycofywania się w wymiar duchowy. Jako taki nie zawiera on jednak żadnego treściowego przesłania. W naszym działaniu w świecie jesteśmy zatem zdani na siebie.

Współczesne próby nowego ujęcia etyki chętnie odwołują się do takiego sposobu widzenia rzeczywistości, nawet teologia moralna zaczęła wchodzić z nim w układy. Wówczas jednak moralność staje się ostatecznie naszą konstrukcją. Ethos traci swą moc wiążącą i w mniejszym lub większym stopniu poddaje się naszym interesom.

W tym miejscu być może najwyraźniej widać, że model teistyczny ma wprawdzie więcej wspólnego z modelem mistycznym, niż to się mogło wydawać na początku, ale nie da się do niego zredukować. Do istoty wiary w jednego Boga przynależy bowiem uznanie Jego woli: oddawanie czci Bogu jest nie tylko medytacją, lecz oddaje nas ponownie nam samym, dotyka naszego życia, angażuje siły naszego umysłu, naszych uczuć i naszej woli. Uznając doniosłość elementu apofatycznego, wiara w Boga nie może zrezygnować z treściowo określonej prawdy.

MODEL PRAGMATYCZNY

Czy jednak w takiej sytuacji wspomniany już model pragmatyczny nie jest rozwiązaniem odpowiadającym zarówno wymaganiom współczesnego świata, jak i rzeczywistości różnych religii?

Nie trzeba wiele wysiłku, by dostrzec, że jest to wniosek fałszywy. Oczywiście zaangażowanie na rzecz pokoju, sprawiedliwości czy ochrony środowiska ma ogromne znaczenie, a religia niewątpliwie powinna dostarczać istotnych impulsów do tego zaangażowania. Religie nie dysponują jednak żadnym apriorycznym poznaniem tego, co hic et nunc służy pokojowi, na czym powinna polegać sprawiedliwość społeczna w poszczególnych państwach i w relacjach między nimi, jaki jest najlepszy sposób ochrony środowiska i zleconej przez Stwórcę troski o nie. Wszystko to wymaga racjonalnej refleksji.

Przynależy do niej jednak zawsze wolna konfrontacja różnych przekonań i respektowanie różnych dróg. Tam, gdzie ów często nieusuwalny pluralizm dróg i ich mozolna racjonalna konfrontacja zostają zastąpione religijnie motywowanym moralizmem, jako drogą uznaną za jedynie słuszną – religia staje się ideologiczną dyktaturą, w której totalitarna pasja nie buduje pokoju, lecz go niszczy. Religii nie można poddać jednemu praktycznopolitycznemu celowi, który staje się wówczas jej bożkiem. Człowiek „zaprzęga" Boga w służbę swoim celom i w ten sposób poniża i Boga, i siebie.

Ponad czterdzieści lat temu J. A. Cuttat napisał na ten temat bardzo mądre słowa: „Dążyć to tego, by przez zjednoczenie religii uczynić ludzkość lepszą i szczęśliwszą – to jedna rzecz. Z rozpalonym sercem błagać o jedność wszystkich ludzi w miłości do jednego Boga – to inna rzecz. To pierwsze jest być może najbardziej subtelną lucyferyczną pokusą, która zmierza do tego, by uniemożliwić to drugie"[11].

Owo odrzucenie dążenia do przekształcenia religii w polityczny moralizm nie oznacza oczywiście, że wychowanie do pokoju, sprawiedliwości, do miłości do Stwórcy i do stworzenia nie są istotnymi zadaniami wiary chrześcijańskiej i każdej religii, tak że słusznie można odnieść do nich słowa: „poznacie ich po ich owocach".

JUDAIZM I CHRZEŚCIJAŃSTWO

Skupmy się teraz na drodze teistycznej i na jej możliwościach na „soborze religii". Jak wiemy, w historii teizm pojawia się w trzech wielkich postaciach: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu. Trzeba więc najpierw zbadać możliwości pojednania między tymi trzema postaciami monoteizmu, by następnie spróbować włączyć je w dialog z drogą mistyczną. Jak już wspomniałem, ograniczę się tu do pierwszego podziału w ramach monoteizmu – do podziału między judaizmem a chrześcijaństwem, która to relacja ma również podstawowe znaczenie dla relacji obu tych religii do islamu. W odniesieniu do tego obszernego problemu poczynię jedynie dwie bardzo skromne uwagi.

Przeciętnemu obserwatorowi narzuca się następujące spostrzeżenie: Biblia hebrajska – Stary Testament – łączy żydów i chrześcijan, natomiast dzieli ich wiara w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego. Łatwo jednak zauważyć, że taki podział jest powierzchowny. Trzeba bowiem pamiętać, że przez Chrystusa Biblia Izraela dotarła do świata nieżydowskiego i stała się również jego Biblią.

Kiedy św. Paweł w Liście do Efezjan mówi, że Chrystus zburzył mur pomiędzy żydami i wyznawcami innych religii i ustanowił jedność, to nie jest to pusta retoryka teologiczna, lecz stwierdzenie empiryczne, chociaż oczywiście

[11] C u t t a t, *Begegnung der Religionen*, s. 84.

w tym, co empiryczne, nie odnajdziemy całej teologicznej treści tej wypowiedzi. Dzięki spotkaniu z Jezusem z Nazaretu Bóg Izraela stał się Bogiem narodów. Przez Niego spełniła się rzeczywiście obietnica, że narody będą modlić się do Boga Izraela jako jedynego Boga, że „góra Pana" zostanie wyniesiona ponad wierzchołki innych gór.

Jeśli Izrael nie może, tak jak chrześcijanie, widzieć w Jezusie Bożego Syna, to nie jest całkowicie niemożliwe to, aby zobaczył w nim Bożego sługę, który niesie narodom światło swego Boga. I odwrotnie: jeśli chrześcijanie pragną, aby Izrael pewnego dnia zobaczył w Chrystusie Syna Bożego i aby w ten sposób przezwyciężony został dzielący obie te religie rozłam, to powinni oni uznać postanowienie Boga, który w „czasie pogan" najwidoczniej dał Izraelowi jego własne posłanie. Ojcowie Kościoła opisywali je następująco: jako pierwsi posiadacze Pisma świętego muszą oni pozostać obok nas, aby w ten właśnie sposób dawać świadectwo wobec świata.

Co jednak mówi to świadectwo? Przechodzimy tu do drugiej z moich uwag. Sądzę, że dla wiary Izraela istotne są dwie rzeczy. Po pierwsze Tora, przyjęcie woli Bożej, a przez to wprowadzanie Jego panowania, Jego królestwa na tym świecie. Po drugie zaś nadzieja, oczekiwanie Mesjasza – więcej, pewność, że sam Bóg wejdzie w dzieje i wprowadzi sprawiedliwość, którą my możemy realizować tylko w bardzo niedoskonałych formach. W ten sposób łączą się trzy wymiary czasu: posłuszeństwo woli Boga odnosi się do otrzymanego słowa, które trwa w dziejach i chce być uobecniane w posłuszeństwie. Posłuszeństwo to, które realizuje w czasie część Bożej sprawiedliwości, jest wychyleniem się ku przyszłości, w której Bóg pozbiera kawałki czasu i w swej sprawiedliwości stworzy z nich całość.

Owa figura obecna jest również w chrześcijaństwie. Triada wiary, nadziei i miłości odpowiada w pewnym sensie trzem wymiarom czasu: posłuszeństwo wiary przyjmuje przychodzące z wieczności słowo, przemienia je w miłość, w teraźniejszość, i w ten sposób otwiera drogę przyszłości. Dla wiary chrześcijańskiej charakterystyczne jest to, że wszystkie trzy wymiary są ze sobą połączone i zrealizowane w postaci Chrystusa, za sprawą którego zostają zarazem przeniesione w wieczność. W Nim czas i wieczność są obecne jednocześnie, a nieskończona przepaść między Bogiem a człowiekiem zostaje przekroczona. Chrystus bowiem przychodząc na ziemię nigdy nie przestał być u Ojca; jest On obecny we wspólnocie wierzących, a zarazem jest nieustannie tym, który ma nadejść.

Również Kościół oczekuje Mesjasza, którego już zna i który jednocześnie ma dopiero objawić swoją chwałę. Posłuszeństwo i obietnica także w wierze chrześcijańskiej są ze sobą ściśle związane. Chrystus jest dla chrześcijan uobecnionym Synajem, żywą Torą, która nas zobowiązuje, a zarazem przenosi w przestrzeń miłości wraz z jej niewyczerpanymi możliwościami. W ten sposób

jest On gwarantem nadziei, że Bóg nie pozwoli, by historia stała się nie mającą znaczenia przeszłością, lecz jest w niej obecny i prowadzi ją do celu.

W odniesieniu do powyższego można powiedzieć, że postać Jezusa zarazem łączy i dzieli Izrael i Kościół. Przezwyciężenie tego podziału nie jest w naszej mocy, sprawia on jednak, że razem jesteśmy na drodze ku temu, co ma nadejść.

WIARA CHRZEŚCIJAŃSKA I RELIGIE MISTYCZNE

Powracamy w ten sposób do wspomnianego już pytania, które konkretnie odnosi się do miejsca chrześcijaństwa w dialogu między religiami: czy teistyczna, dogmatyczna i hierarchicznie zorganizowana religia jest z konieczności nietolerancyjna? Czy wiara w wyrażoną w dogmatach prawdę uniemożliwia dialog? Czy pokój jest związany z rezygnacją z prawdy?

Na te pytania spróbuję odpowiedzieć w dwu krokach. Najpierw trzeba jeszcze raz przypomnieć, że wiara chrześcijańska zawiera w sobie wymiar mistyczny i apofatyczny. Nowe spotkanie z religiami Azji będzie dla chrześcijan ważne także dlatego, że przypomni im ono o tym właśnie wymiarze ich wiary, przełamując pojawiające się niekiedy jednostronności chrześcijańskiej pozytywności.

Pojawia się tu dylemat: czy nauka o Trójcy Świętej i wiara we wcielenie nie są tak radykalnymi formami tej pozytywności, że Bóg staje się niejako dotykalny i pojmowalny, a tajemnica Boga zostaje zamknięta w ustalonych formach i historycznie danej postaci?

W tym miejscu warto przypomnieć dyskusję między Grzegorzem z Nyssy i Eunomiuszem: Eunomiusz rzeczywiście twierdził, że dzięki objawieniu Bóg stał się całkowicie pojmowalny, podczas gdy Grzegorz teologię trynitarną i chrystologię interpretował jako teologię mistyczną, która wprowadza na nie kończącą się drogę ku zawsze nieskończenie większemu Bogu[12].

Teologia trynitarna jest rzeczywiście apofatyczna o tyle, o ile przemienia proste, wzięte z ludzkiego doświadczenia pojęcie osoby, głosi oczywiście Boga mówiącego, Boga, który jest Logosem, ale zarazem zachowuje owo większe Milczenie, z którego przychodzi i na które wskazuje Logos.

To samo można powiedzieć na temat wcielenia. Rzeczywiście, Bóg staje się w dziejach konkretny, dotykalny, przychodzi do człowieka w ciele. Ale właśnie ten dotykalny Bóg jest całkowicie tajemniczy. Poniżenie, kenoza, którą sam wybiera, jest niejako nowym obłokiem tajemnicy, który Go zarazem ukrywa

[12] Zob. na ten temat: F. D ü n z l, *Braut und Bräutigam. Die auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa*, Tübingen 1993; B o u y e r, dz. cyt., s. 225n. Nadal aktualna jest praca H. Urs von Balthasara *Présense et pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.

i odsłania[13]. Czy może istnieć bowiem większy paradoks niż ten, że Boga można zranić i zabić? Słowo, które stało się człowiekiem i zostało ukrzyżowane, nieskończenie przekracza wszelkie ludzkie słowa; w ten sposób właśnie kenoza Boga jest miejscem, w którym religie mogą się spotkać bez roszczenia do panowania.

Platoński Sokrates – zwłaszcza w *Obronie Sokratesa* i w *Kritonie* – wskazuje na związek między prawdą i bezbronnością, między prawdą i ubóstwem. Sokrates jest godny wiary, ponieważ jego głoszenie „jednego Boga" nie daje mu ani pozycji, ani bogactwa, lecz przeciwnie – przynosi mu ubóstwo, a ostatecznie stawia go w roli oskarżonego. Ubóstwo jest prawdziwie boską formą przejawiania się prawdy: w ten sposób może ona oczekiwać posłuszeństwa, które nie przynosi alienacji.

TEZY KOŃCOWE

Pozostają jeszcze pytania: Co to konkretnie znaczy? Co wynika z takiego ujęcia chrześcijaństwa dla dialogu między religiami? Czy model teistyczny, inkarnacyjny otwiera szersze perspektywy niż modele mistyczny i pragmatyczny?

Na początek trzeba otwarcie powiedzieć, że ten, kto jako rezultatu dialogu międzyreligijnego oczekuje połączenia religii, na pewno zostanie rozczarowany. W czasie, w którym przyszło nam żyć, nie wydaje się to możliwe, i być może nie należy sobie nawet tego życzyć.

Czego zatem można oczekiwać? Chciałbym powiedzieć o trzech rzeczach. Po pierwsze, spotkanie religii jest możliwe nie dzięki rezygnacji z prawdy, lecz jedynie dzięki jej głębszemu zrozumieniu. Sceptycyzm nie łączy, podobnie jak czysty pragmatyzm. Stają się one tylko okazją do rozwoju ideologii, które wówczas są bardziej pewne siebie. Rezygnacja z prawdy i z przekonań nie nobilituje człowieka, lecz wydaje go rachunkowi korzyści, pozbawia go jego wielkości. Konieczny jest natomiast szacunek dla wiary innych ludzi i gotowość, aby w tym, co jest mi obce, poszukiwać prawdy, która mnie dotyczy, która może mnie korygować i prowadzić dalej. Konieczna jest gotowość, aby w wielu przejawach religii, być może obcych nam, poszukiwać głębi, która się w nich kryje.

Potrzebna jest ponadto gotowość do przekroczenia własnych ograniczeń, do lepszego poznania tego, co własne, przez to, że rozumiem innych i w ten sposób pozwalam się prowadzić drogą ku większemu Bogu – w przekonaniu, że

[13] Zob. B. Staubenrauch, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung*, Freiburg 1995, s. 84-96.

prawdy o Bogu nigdy nie posiadam całkowicie, że zawsze się jej uczę, zawsze jestem pielgrzymem, którego droga nigdy się nie kończy.

Po drugie, jeśli tak jest, że w tym, co inne, należy zawsze szukać tego, co pozytywne, tak że inny musi być mi pomocą na drodze ku prawdzie, to nie może nigdy zabraknąć elementu krytycznego. Religia niejako zawiera w sobie cenną perłę prawdy, ale zarazem ciągle ją ukrywa, i dlatego zagraża jej niebezpieczeństwo rozminięcia się ze swoją własną istotą. Religia może być chora, może stać się niszcząca. Może (i powinna) prowadzić człowieka do prawdy, ale może też odciąć go od niej. Zawarta w Starym Testamencie krytyka religii jest nadal aktualna. Stosunkowo łatwo przychodzi nam krytykować religie innych, musimy być jednak również gotowi do przyjęcia krytyki, gdy dotyczy ona naszej własnej religii.

Karl Barth rozróżniał w chrześcijaństwie religię i wiarę. Nie miał racji wówczas, gdy chciał je całkowicie rozdzielić, za pozytywną uznając tylko wiarę. Wiara bez religii jest nierzeczywista; religia należy do wiary i chrześcijaństwo musi zgodnie ze swoją istotą istnieć jako religia. Miał jednak rację twierdząc, że również wiara chrześcijan może być chora i przerodzić się w zabobon. Zatem konkretna religia przeżywana w wierze musi być nieustannie oczyszczana przez odsłaniającą się w wierze prawdę, która – z drugiej strony – w dialogu pozwala na nowo poznać swoją tajemnicę i jej nieskończoność.

Po trzecie: Czy oznacza to, że misje należy zastąpić dialogiem, w którym nie chodzi o prawdę, lecz o to, by wzajemnie sobie pomagać w stawaniu się lepszymi chrześcijanami, żydami, muzułmanami, hinduistami czy buddystami? Moja odpowiedź jest negatywna. Byłaby to bowiem ponownie całkowita obojętność, w której pod pozorem wzajemnego umacniania się w wierze nie bralibyśmy poważnie ani nas samych, ani innych, rezygnując ostatecznie z prawdy. Wydaje mi się, że odpowiedź jest następująca: misje i dialog nie mogą być sobie przeciwstawiane, lecz muszą się wzajemnie przenikać[14].

Dialog nie jest niezobowiązującą rozmową. Jego celem jest przekonanie, odnalezienie prawdy – w przeciwnym razie jest bezwartościowy. W przyszłości misje nie powinny być pojmowane w ten sposób, że człowiekowi pozbawionemu dotąd poznania Boga mówi się, w co ma wierzyć. Co prawda w świecie, który staje się coraz bardziej ateistyczny, rzeczywiście może tak być, ale w świecie religii spotykamy ludzi, którzy poprzez swoją religię poznali Boga i próbują żyć w relacji do Niego. Dlatego przepowiadanie musi stać się dialogiczne. Nie głosi się drugiemu czegoś całkowicie mu nieznanego, lecz odsłania się ukrytą głębię tego, czego w swojej wierze już dotknął. I odwrotnie, przepowiadający

[14] Na temat właściwego rozumienia misji zob.: H. B ü r k l e, *Missionstheologie*, Stuttgart 1979; P. B e y e r h a u s, *Er sandte sein Wort. Theologie der christlichen Mission*, Wuppertal 1996. Ważne uwagi znajdują się w artykule R. Spaemanna, *Ist eine nicht-missionarische Praxis universalistischer Religionen möglich?*, w: *Festschrift für N. Lobkowicz zum 65. Geburtstag*, Berlin 1996, s. 41-48.

jest nie tylko dającym, lecz również obdarzanym. W tym sensie w dialogu między religiami powinno znaleźć się miejsce dla tego, co Kuzańczyk wyraził jako życzenie i nadzieję w swojej wizji niebieskiego soboru: dialog religii powinien coraz bardziej prowadzić do wsłuchiwania się w Logos, który ukazuje nam jedność pośród naszych podziałów i sprzeczności.

Tłum. z jęz. niemieckiego *Jarosław Merecki SDS*